5

Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México[1]

Marta Lamas[2]

En las ciencias sociales, el llamado *giro afectivo*[3] se aparta de la indagación tradicional sobre la naturaleza de las emociones para explorar el efecto que éstas producen en la sociedad. Al retomar esa perspectiva y al recuperar también la apreciación de Norbert Lechner sobre la importancia que tienen los procesos de individuación subjetiva para los procesos de avance democrático, pretendo relatar la experiencia de un grupo de trabajadoras sexuales que ha superado el sentimiento de vergüenza tradicionalmente asociado a la valoración cultural de su oficio. En la primera parte recuerdo cómo, en nuestra cultura, se impusieron antiguos códigos mediterráneos de honor y vergüenza que afectan de manera específica a las mujeres en relación con el uso sexual de sus cuerpos. En la segunda parte reviso la fuerza del estigma de *puta*[4] y su producción social de vergüenza. Y en la tercera, planteo el proceso de concientización política que permitió a ese grupo de trabajadoras sexuales resignificar su actividad como una cuestión laboral y así superar la vergüenza. Concluyo con una reflexión sobre el papel que tiene la vergüenza para ocultar la opresión política y la transformación política positiva que es capaz de producir el afecto.

---

[1] Agradezco la lectura crítica que Rosario Esteinou hizo de este texto. Sus señalamientos me resultaron muy atinados y me ayudaron a reformular ciertas ideas.
[2] Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
[3] Para el *giro afectivo* ver Ahmed (2004); Ticineto (2007); Gregg y Seigworth (2010); y, Berlant (2011). En México están Calderón Rivera (2012); Besserer (2014), y Enríquez Rosas y López Sánchez (2014).
[4] No me gusta hablar de *prostitución* ni califico a las trabajadoras de *putas*. Por ello aparecerán esos términos en cursivas, para recordar que, aunque así se usa, yo discrepo.

1. La vergüenza

La vergüenza es una emoción universal y, al mismo tiempo, tiene profundas connotaciones culturales. Desde la antropología, investigadores de distintas corrientes sugieren que aunque las emociones básicas están presentes en todas partes, aquello que las provoca es culturalmente específico.[5] Lo que en ciertas culturas origina vergüenza, en otras no la produce; aunque la sensación sea similar, lo que hace ruborizar a un japonés no es lo mismo que sonroja a un mexicano. Sin embargo, por la doble moral sexual y las valoraciones de género, las mujeres de culturas diferentes se avergüenzan de manera similar respecto a su reputación sexual.

La vergüenza ha sido estudiada desde hace tiempo por distintas disciplinas[6] como un sentimiento profundamente personal y, también, como una emoción que se comparte socialmente. Norbert Elias (2012) analiza sus transformaciones como parte del proceso civilizatorio en Occidente y registra cómo la satisfacción de diversas necesidades humanas básicas se fue cargando de sentimientos de vergüenza.[7] Elias documenta desde del siglo XVI un movimiento de las pautas del comportamiento social, que se va transformando durante los siglos XVII y XVIII hasta difundirse en la sociedad occidental a partir del XIX. Este movimiento de restricciones y transformaciones de los impulsos avanza el umbral de la vergüenza en las sociedades occidentales, porque se intensifica la observación recíproca y las personas reconocen los códigos de las prohibiciones y los mandatos. En la vergüenza confluyen las pautas sociales de comportamiento y las funciones psíquicas del ser humano, por eso se produce cuando una persona atenta contra los mandatos sociales y se siente mal por hacerlo. Según Elias, la estructura de las funciones psíquicas y de los modos habituales de orientar el comportamiento está relacionada con la estructura social y con el cambio en las relaciones interhumanas. Este autor detecta que los esquemas de conducta, que se inculcan y troquelan como una segunda naturaleza, y se mantienen vivos por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado, son resultado de un proceso histórico y de cambios en el psiquismo. Sin embargo,

[5] Desde el trabajo clásico de Ruth Benedict (1946), la antropología ha avanzado en el estudio de las emociones culturalmente construidas. Un estado del arte de la antropología de las emociones de la década de 1975 a 1985 se encuentra en Lutz y White (1986). Más recientes son los trabajos de Tiedens y Leach (2001). Para un estado del arte de la afectividad en antropología, véase Calderón Rivera (2012).

[6] En el campo de la filosofía hay una larguísima tradición de reflexión sobre las emociones, que se remonta a los griegos, y donde se aborda la vergüenza. A partir del siglo XIX una gran cantidad de publicaciones sobre la vergüenza se ubica en las disciplinas *psi* (la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría). En el siglo XX las ciencias sociales se interesan por su estudio, y se establecen derivaciones de interdisciplinariedad, como la sociología clínica francesa de De Gaulejac (2008).

[7] En especial, Elias otorga relevancia a la invención de la pijama, el pañuelo y el tenedor. Véase Elias (2012).

aunque Elias documenta cómo las emociones sexuales van siendo dominadas por los sentimientos de vergüenza y pudor, elude el fenómeno de la doble moral sexual, y solamente enuncia la subordinación de las mujeres.[8]

Otros autores comparten la idea de que su efecto está asociado a la desnudez y a la constatación de la diferencia sexual. Max Scheler —en 1913— apuntaba que el libro del *Génesis* (3,7) fija el origen de la vergüenza (pudor) cuando Eva y Adán muerden la manzana del árbol del conocimiento y pierden la inocencia de la ignorancia; entonces se miran y se avergüenzan de su desnudez (y de su diferencia sexual, diría Freud). Martha Nussbaum (2006) también señala que la palabra griega para vergüenza, *aidos,* sirve para designar los genitales con el término *aidoia*, que significa "partes vergonzosas".

La manera en que los seres humanos internalizan el sentimiento de vergüenza llega a producir otros sentimientos, como la culpa y la depresión. Nussbaum señala la relación «conceptual y causal de la vergüenza con algunas emociones que no son parientes inmediatas» (2008: 243), y la distingue claramente de la culpa: «mientras la vergüenza se centra en el defecto o la imperfección y, por lo tanto, en algún aspecto del ser de la persona que la siente, la culpa está focalizada en la acción» (2008: 244). Aunque existen distintos tipos de vergüenzas y de manifestaciones culposas, en el caso de las mujeres su vida sexual ha sido —y sigue siendo— un factor determinante asociado a esos sentimientos. La actividad sexual comercial ocasiona vergüenza en las mujeres que venden sus servicios,[9] pero no la produce en los hombres que los compran. En nuestra cultura el comercio sexual tiene significados distintos, según se trate de una mujer o de un hombre, y aunque cada sociedad tiene sus propios códigos de vergüenza, la doble moral sexual es muy específica de la cultura mediterránea (Peristiany, 1968).[10]

Al seguir la propuesta de Norbert Elias de «hablar de los sentimientos de vergüenza en conexión con su génesis social» (2012: 595), está claro que para analizar lo que ocurre en México hay que remitirse al predominio de la cultura hispana sobre la indígena. Entre los antiguos mexicanos existían formas de intercambio sexual dis-

---

[8] Elias señala claramente que le ha sido preciso dejar de lado el problema de las relaciones entre hombres y mujeres. Lo que sí aborda es la forma en que «En el proceso civilizatorio la sexualidad también queda progresivamente relegada a la *trastienda* de la vida social y, en cierto modo, constreñida en un enclave determinado: la familia nuclear. Paralelamente, también la conciencia que de estas relaciones sexuales se tiene se muestra constreñida, reducida y relegada a la *trastienda*. Esta esfera de la vida humana aparece rodeada de un aura de escrúpulos que es expresión de un miedo sociogenético» (2012: nota a, página 596). Las cursivas son mías.

[9] No a todas les produce culpa. Una trabajadora me dijo: «¿Culpa? No traerles de comer a mis hijos. Esos sí me daría culpa».

[10] En el trabajo coordinado por J. G. Peristiany varios autores estudian la continuidad y persistencia de ciertos modos de pensar mediterráneos en seis sociedades: Cabilia, Chipre, Grecia, Egipto, España, y entre los beduinos. Véase Peristiany (1968).

tintas, más libres, no marcadas por el estigma (Moreno de los Arcos, 1966; Dávalos, 2002). La existencia de la *prostitución* era un hecho común y corriente,[11] y había distintos nombres para designar a las mujeres. El más común era *ahuianime*, del verbo *ahuia*, alegrar, por lo cual Moreno de los Arcos (1966), que sigue a Miguel León Portilla (1964), las designa como "las alegradoras"; pero Alfredo López Austin (1998) discrepa de tal traducción y propone a su vez que se trata simplemente de "las alegres".[12] A las mujeres *alegres* no se las diferenciaba negativamente como ocurría con las rameras en España, donde se las segregaba en barrios, calles y casas especiales para evitar que se confundieran con las buenas mujeres. Aquí no había espacios especiales para la *prostitución*, ni lugares particulares o casas específicas para llevar a cabo su trabajo.

Julian Pitt-Rivers (1968), quien estudia este asunto en España en su ensayo "Honor y categoría social", sostiene que «es particularmente evidente la diferenciación de los sexos. El honor de un hombre y de una mujer implican modos de conducta muy distintos […] Una mujer se deshonra, pierde la vergüenza, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no» (1968: 42). Además, el honor de un hombre (padre, hermano o marido) está implicado en la pureza sexual de su madre, esposa, hijas, hermanas, y no en su propia pureza sexual. También Julio Caro Baroja rastrea estas nociones en *Las Siete Partidas*, código castellano del siglo XIII, donde se da a la vergüenza un valor sexual represivo: «es la que hace que nos guardemos del pecado».[13] En esta serie de ordenamientos medievales —en el que forman un todo las nociones morales y políticas— se hace explícita la doble moral: «A las mujeres se les hace injuria o deshonra enviándoles alcahuetas, haciéndolas proposiciones deshonestas o también regalos equívocos e invitaciones de cierta índole»[14]. Para Caro Baroja en España los conceptos de *honra* y *vergüenza* han ejercido gran presión sobre las sociedades de épocas distintas (1968: 123) y esto indudablemente se trasladó a la Nueva España e impactó los códigos de género de los antiguos mexicanos.

Ana María Atondo concluye que la *prostitución* que se extendió en México y que se practicó durante todo el periodo virreinal es parecida a la que se ejercía en los reinos hispánicos al final de la Edad Media (1992: 332). La presencia hispana en nuestras tierras favoreció la práctica de una *prostitución* similar a la española, y el

---

[11] Al parecer, en la época prehispánica existieron varias formas de "prostitución": la hospitalaria (la sociedad azteca conoció la fórmula de recibimiento a los extranjeros); la religiosa o ritual (que alegraba el reposo del guerrero o las últimas horas de las víctimas destinadas al sacrificio); y, la civil.

[12] El término que alude a la *puta honesta* lo consigna el padre Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* desde los mediados del siglo XVI. Según Dávalos, el discurso de los frailes obscureció una realidad que desentonaba con la mentalidad europea, pues aunque los religiosos podían encontrar cierto paralelismo entre la prostitución indígena y la española, lo que no podían entender es que se pudiera ser al mismo tiempo puta y honesta. Véase Dávalos (2002).

[13] En la Partida I, título V, ley XXXVIII.

[14] En la Séptima Partida, título IX, ley V.

cambio fue brutal. Josefina Muriel señala que: «mientras aquí se las veía como "las alegradoras" y su oficio era una mera relación personal, allá se les recluía en casas determinadas y se les daban los más despreciables epítetos» (1974: 32). En la Nueva España no podía llamárselas "alegradoras" ni "alegres", pues «en su oficio estaba implícita la idea de pecado en su triste secuela de remordimiento» (Muriel, 1974: 32). También estaba la idea de que las prostitutas sirven para proteger a las buenas mujeres de los impulsos sexuales irrefrenables de los hombres. Justamente por eso el discurso médico higienista de finales del siglo XIX las calificó de "necesarias pero peligrosas» (Núñez, 1996).

Desde entonces las trabajadoras sexuales son consideradas "mujeres del mal vivir", "mujeres de vida licenciosa", "mujeres pecadoras" o "mujeres perdidas", aunque los clientes son vistos como hombres "normales", que tienen necesidades fisiológicas. Gustavo Fondevila (2009), que analiza las sentencias pronunciadas por el poder judicial federal de junio de 1917 hasta diciembre de 2006 mediante el sistema IUS de la Suprema Corte de Justicia de la Nación,[15] encuentra que no hay *ninguna referencia* en el sistema judicial a la responsabilidad de los clientes masculinos en la *prostitución* por lo que la "responsabilidad" recae en las mujeres. Eso ocurre porque los jueces también comparten la doble moral que considera que "lo propio" de los hombres es desfogarse sexualmente, mientras lo "propio" de las mujeres es ser recatadas.

Aunque las atribuciones, creencias y prescripciones sobre "lo propio" de los hombres y lo "propio" de las mujeres cambian según la época y la cultura, la idea de que lo "que les toca" a las mujeres es la pureza sexual se ha mantenido a lo largo de varias etapas históricas. No es de extrañar, entonces, que en el estudio clásico del doctor y periodista antiporfirista Luis Lara y Pardo sobre *La prostitución en México* (1908), el autor se pregunte si estas trabajadoras son «¿anormales, degeneradas o simplemente inferiores física, social y moralmente?» (Lara *apud* Bailón, 2008: 347). ¡Qué lejos estamos de las *alegres* que se paseaban sin vergüenza en los tiempos prehispánicos!

[15] Se analizaron alrededor de 215 mil criterios emitidos por la SCJN y los Tribunales Colegiados de Circuito, publicados en el *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta,* desde la quinta a la novena épocas, y más de 35 mil criterios contenidos en apéndices y algunos informes de labores del mismo periodo. También se realizó una búsqueda global y consulta por palabra sobre el total de tesis contenidas en la base de datos. Se consultaron índices de los criterios ordenados alfabéticamente, de acuerdo con la materia o instancia emisora. Y también se hizo una consulta temática y una consulta especial que permitió reunir un conjunto informativo relevante sobre los conceptos mencionados y sobre las instituciones jurídicas que los regulan. Posteriormente se solicitó al archivo de la Suprema Corte de Justicia,147 expedientes impresos y, en algunos casos más recientes, sus respectivas versiones electrónicas. Fondevila (2009).

2. El estigma y la violencia simbólica

El estigma es un fenómeno social que se construye sobre simplificando (Goffman, 1980). *Puta* es un apelativo negativo adscrito a las mujeres que desafían el ideal cultural que se tiene sobre la femineidad, compuesto de pureza, recato y fidelidad. Por eso en nuestra cultura se divide a las mujeres en decentes y *putas,* aunque el estigma de *puta* se aplica también a mujeres que otorgan libremente sus favores sexuales.[16] Lo verdaderamente grave es que muchas trabajadoras sexuales se lo aplican a sí mismas con ese mecanismo que Bourdieu (2000) califica de *violencia simbólica.* Según este autor, la *violencia simbólica* es una forma "invisible" de dominación que impide que la dominación sea reconocida como tal. Las trabajadoras sexuales encarnan de manera especial la situación de *violencia simbólica*: simbolizadas como el mal, el pecado o la escoria social, asumen la definición dominante sobre sus personas, y establecen sus interacciones a partir de la internalización de la división entre decentes y *putas*. Atrapadas por la *violencia simbólica,* reproducen en sí mismas el proceso de estigmatización y se auto-desprecian. Ahora bien, estigma e injusticia van de la mano. Kumar *et al*. lo expresan bien: «Además de ser un proceso de desacreditación social, el estigma es un indicador de profundas desigualdades sociales» (2009: 631). Parecería que en la mente de muchas personas el estigma de *puta* tapa el problema de la injusticia social, del desempleo y de la precariedad salarial que padecen las trabajadoras sexuales callejeras.

Cuando una persona es sensible a la presión ejercida por la opinión pública, por la mirada social, siente vergüenza. «La vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza ante alguien», como bien señala Sartre (2013: 313). Tiene que ver con la mirada del otro. Avergonzar a alguien implica hacerle una crítica moral. La vergüenza es la mirada del prójimo que se trae internalizada, es esa *violencia simbólica* que consiste en aplicarse a sí mismo el juicio de los demás. Pero también es la consecuencia de una humillación, ya sea por una situación personal o por la asimilación invalidante que una persona hace a su grupo de pertenencia, como señala Vincent de Gaulejac (2008). Por eso la injusticia social está en la génesis misma de

[16] Marcela Lagarde amplía la definición: «Ideológicamente se identifica puta con prostituta, pero putas son además, las amantes, las queridas, las edecanes, las modelos, las artistas, las vedettes, las exóticas, las encueratrices, las misses, las madres solas o madres solteras, las fracasadas, las que metieron la pata, se fueron con el novio y salieron con su domingo siete, las malcasadas, las divorciadas, las mujeres seductoras, las que andan con casados, las que son segundo frente, detalle o movida, las robamaridos, las que se acuestan con cualquiera, las ligeras de cascos, las mundanas, las coquetas, las relajientas, las pintadas, las rogonas, las ligadoras, las fáciles, las ofrecidas, las insinuantes, las calientes, las cogelonas, las insaciables, las ninfomaniacas, las histéricas, las mujeres solas, las locas, la chingada y la puta madre, y desde luego, todas las mujeres son putas por el hecho de evidenciar deseo erótico, cuando menos en alguna época o en circunstancias específicas de sus vidas» (1990: 543).

la vergüenza. Recientemente, y de cara al intenso debate que se ha producido en torno a los derechos humanos, en el campo del derecho hay una controversia en cuanto al uso de castigos que producen vergüenza y atentan así contra la dignidad de las personas.[17] Martha Nussbaum dice que la evidencia concluye que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006: 275). Por eso la vergüenza tiene, según esta filósofa, efectos expresivos y disuasorios poderosos (2006: 267). Al estigmatizar a las trabajadoras sexuales con calificativos —"desviadas", "degeneradas" o "indecentes"— se establece que las mujeres decentes son una clase de mujeres por encima de ellas.

La reivindicación de la libertad o de la agencia de las mujeres tiene un límite cuando se trata de que ganen dinero por medio de servicios sexuales. Nussbaum cuestiona los prejuicios respecto a recibir dinero o hacer contratos en relación al uso del cuerpo, y analiza la mercantilización de servicios corporales[18] a partir de un amplio marco donde inscribe dos cuestiones: una revisión de nuestras creencias y prácticas en relación a tomar dinero por el uso del cuerpo; y, una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Por eso ella plantea que no debería preocupar que una mujer con muchas opciones laborales elija la *prostitución*, sino que lo preocupante es la ausencia de opciones de las mujeres pobres, que convierte a la *prostitución* en la única alternativa posible (1999: 278). De ahí que, para Nussbaum, el punto más candente que suscita la *prostitución* es el de las oportunidades laborales para las mujeres de escasos recursos y el control que pueden tener sobre sus condiciones de empleo.

Además de mejorar las condiciones socioeconómicas de las mujeres que, en principio, tienen muy pocas opciones laborales y bajas expectativas para promover la expansión de sus perspectivas a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos, también hay que combatir el estigma que las propias mujeres se aplican a sí mismas (*violencia simbólica*). Como el estigma de *puta* les da vergüenza, algunas trabajadoras sexuales han cortado radicalmente sus vínculos familiares. Otras siguen viviendo en el núcleo familiar y casi siempre son su sostén principal, aunque tienen que esconder su realidad laboral llevando una doble vida. El engaño a la familia se sostiene de distintas maneras: saliendo a trabajar todos los días y con horario; disfrazándose con uniforme de mesera o de cajera. En esa forma de mentira compartida, la familia acepta la versión de que trabaja de noche, de mesera o cajera, y que por ser turno nocturno gana mucho más de lo usual. Se le pide dinero constantemente y nunca se alude a la disparidad entre lo que ella dice que gana y la suma mucho mayor que invierte en el sostenimiento del hogar.

---

[17] Hay varios autores que trabajan la relación castigo y vergüenza. Nussbaum cita en especial a Braithwaite (1989), Ahmed *et al* (2001) y Posner (2000).

[18] Nussbaum hace una aguda analogía al equiparar los prejuicios en torno a la prostitución con los que se tenían en el pasado respecto a las cantantes de ópera. Véase Nussbaum (1999).

Hay ciertos casos donde se acepta abiertamente que una o varias mujeres de la familia trabajen en la *prostitución*. Inclusive algunos hermanos o maridos encuentran ingresos como choferes o vendiendo cosas para las compañeras: ropa, maquillaje, o llevando café o alimentos al *punto*.[19] A pesar de que en estas familias se habla de la *prostitución* como un trabajo, el miedo a que el entorno se entere es notable. Una cosa es que los familiares y las amistades cercanas acepten ese trabajo y otra muy diferente es que una mujer de la familia aparezca "públicamente" para defender sus derechos, y entere a medio mundo de que es *puta*. En ese sentido, el peso del estigma ha funcionado como un freno para la organización política de las trabajadoras.

El estigma se palpa y ellas mismas lo declaran con amargura. Por mi investigación[20] y activismo, cuento con testimonios de trabajadoras sexuales que expresan esa problemática.

Un ejemplo:

> Vemos el rechazo de las personas, que eso es inalcanzable para nosotros, porque sabemos que siempre estaremos muy, pero muy por debajo de todas las personas. Nosotras sí quisiéramos que alguien nos viera como seres humanos que somos, olvidarnos que somos unas prostitutas: "estas mujeres valen porque son seres humanos simplemente o porque tienen hijos y son madres como nosotras". Pero nomás vernos como lo que somos, como despojo, porque para la sociedad eso somos, escoria, despojo, ese es el valor que tenemos para ellos.

Otro más:

> En nuestra conciencia, en nuestra forma de ser, y se puede decir que tenemos una lucha continua porque pues casi por lo regular todas somos temerosas, entonces hay momentos en que nos agobia el sentirnos así, esto de pedirte algo, yo en lo personal no me siento bien, me siento sucia, no soy feliz porque algo dentro de mí me dice que no estoy haciendo bien, pero la necesidad me hace, tengo que hacerlo, pero si yo me dejara llevar por mis impulsos, por mi forma de ser, yo no estaría jamás aquí, pero no encuentro algo mejor.

---

[19] El *punto* es el lugar en la calle donde se paran las trabajadoras sexuales para ofrecer sus servicios. Hay *puntos* históricos, y otros asignados por las autoridades delegacionales.

[20] La primera investigación me permitió obtener el grado de Maestría en Etnología (Lamas, 2003). La segunda se concretó en el libro *El fulgor de la noche* (Lamas, 2017).

La sensación de sentirse "sucia" la comparten muchas trabajadoras. En entrevista, Elvira Madrid Romero, la presidenta de Brigada Callejera,[21] la organización que hace trabajo de acompañamiento político y defensa desde hace más de veinte años, comenta que tanto las autoridades como sus parejas hacían sentir a las compañeras que: "no valían nada, que eran unas putas y que de putas no iban a salir, que eso no era un trabajo, y que era algo sucio y que de ahí tampoco iban a pasar" (Madrid Romero, 2016). Patricia Mérida, una de las activistas de Brigada Callejera, que da la cara, relata:

> Cuando me inicié en el trabajo sexual tenía una sensación de vergüenza y de repugnación, de asco, porque yo decía, ¡cómo es posible!, después de que yo tuve un gran sueño, casarme de blanco como mis hermanas, que yo en el pueblo vi cómo se casaron, ese era mi sueño y después decirme yo ¡cómo es posible que yo terminé en esto! no, yo no quería esto para mí. Y me sentía yo sucia. Hubo un tiempo donde yo me bañaba, agarraba el jabón y me tallaba todo mi cuerpo, con lágrimas, así (hace un gesto de fuerza) con mucho coraje, con… con asco, me tallaba mi cuerpo así (Mérida, 2016).

La vergüenza es una emoción dolorosa que responde a una sensación de estar en falta, ser inadecuada o estar carente de algún tipo de condición o virtud. De Gaulejac dice que "Cuando la vergüenza se instala en el centro del funcionamiento psíquico, altera la identidad y obliga al sujeto a defenderse para tratar de soportarla" (2008: 347). Precisamente por eso Goffman (1980) habla del estigma como deterioro de la identidad: las personas desean evitar la mirada de los demás, y tienen reacciones de defensa. De Gaulejac señala que "Las reacciones defensivas designan la forma en que un sujeto aprende a vivir con vergüenza, escondiéndose, escondiéndola, intentando escapar de ella o bien disfrazándola con otros sentimientos. El repliegue sobre sí mismo, el secreto, el alcoholismo, la burla, el orgullo, son todas reacciones que revelan su existencia" (2008: 348).

Según Martha Nussbaum, este sentimiento cala más profundo que cualquier orientación social específica respecto de las normas. Por eso las trabajadoras sexuales esconden la cara cuando los periodistas intentan fotografiarlas o filmarlas. Así, tradicionalmente en sus presentaciones se tapan el rostro, como ocurrió en las *Jornadas de análisis sobre la prostitución como problema social en el D.F.*,[22] realizada en agosto de 1990 con la asistencia de decenas de trabajadoras sexuales que usaron máscaras y antifaces. Y precisamente porque como no dan la cara, a los medios de comunicación

---

[21] Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" A.C. es parte de la Red Latinoamericana y del Caribe Contra la Trata de Personas (REDLAC), capítulo regional de la Alianza Global Contra la Trata de Mujeres [*The* Global Alliance Against Traffic in Women GAATW], y se rige por una asamblea general integrada en su mayoría por trabajadoras sexuales.

[22] Fueron la Comisión de Educación, Salud y Asistencia Social y el Comité de Promoción y Participación Ciudadana los que propusieron a la Asamblea Legislativa del DF la realización de estas jornadas

les sorprendió gratamente que lo hicieran en la segunda entrega de las credenciales de trabajadoras no asalariadas.[23] En esta ocasión los reporteros estaban asombrados de que las trabajadoras se dejaran fotografiar y entrevistar "sin vergüenza".

3. La política y el apapacho

El tránsito de muchas trabajadoras sexuales de vergonzosas a desvergonzadas es resultado del proceso que han vivido por el trabajo de acompañamiento político y afectivo de Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez".[24] Esta asociación civil sin fines de lucro, apartidista y laica, se ha dedicado a la defensa de los derechos humanos, civiles y laborales de las trabajadoras sexuales. Desde 1993, Brigada Callejera se ha dedicado a promover que se deje de considerar a este oficio como una actividad denigrante. Durante el *Primer Encuentro Nacional de Trabajadoras Sexuales*, en 1997, Brigada postuló la importancia de reivindicar los derechos laborales, y luego, en 1999, junto con la Red Mexicana de Trabajo Sexual acordaron que la cooperativa Ángeles en Búsqueda de la Libertad, S.C., tramitara ante la Secretaría del Trabajo del entonces Distrito Federal (GDF), una petición de licencia de trabajadores no asalariados. Esta licencia es una forma de reconocimiento legal a personas que trabajan en vía pública sin una relación patronal, ni un salario fijo, como los lustrabotas, los "cuidacoches", los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez categorías más.[25] Quince años después lograron su objetivo.[26]

---

[23] La primera entrega se realizó el día 10 de marzo de 2014, en las instalaciones de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo del DF (STYFE-DF). La segunda entrega se realizó el 11 de julio, Día nacional de la trabajadora sexual, también en las instalaciones de la Secretaría del Trabajo.

[24] Según sus propias palabras se llaman «Brigada» porque hacen promoción, capacitación o cabildeo, trabajando en grupos operativos pequeños; «Callejera" porque el contacto lo realizan en la calle; «De apoyo» porque se solidarizan con personas que viven situaciones de discriminación; «A la mujer», porque el trabajo de acompañamiento activo que realizan está dirigido a mujeres trabajadoras sexuales, indígenas y migrantes. Y finalmente retoman el nombre de «Elisa Martínez», porque así recuerdan a una compañera fallecida por sida y —con ello— hacen un reconocimiento a las trabajadoras sexuales que han muerto por esa causa, que han sido asesinadas o que han padecido todo tipo de discriminación por ser mujeres, por trabajar en el sexo y por haber sido infectadas por el virus de inmunodeficiencia humana.

[25] En la demanda, además de reclamar que la Secretaría del Trabajo no les diera el mismo trato que a otros trabajadores en vía pública, también se denunciaba a la Asamblea Legislativa del DF por haber proclamado la *Ley de Cultura Cívica* el 31 de marzo de 2004, en concreto el artículo 24 fracción VII, donde se tipifica como falta administrativa el trabajo de las personas que se dedican al sexo servicio y al Jefe de Gobierno del Distrito Federal por la aplicación de dicha ley.

[26] La Jueza Paula María García Villegas Sánchez Cordero, del Décimo Tribunal Colegiado del Primer Circuito, concedió el amparo el 31 de enero de 2014. La jueza resolvió a su favor con una argumen-

En su labor, Brigada Callejera no sólo reivindica al sujeto político del trabajo sexual, sino que además ha puesto en marcha un dispositivo afectivo que concientiza políticamente sin descuidar lo emocional. Su modelo de acompañamiento plantea discusiones políticas centrales y, además, impulsa a las compañeras para que cuenten sus experiencias personales: "éstas son mis heridas, ésta es mi vida". Estar con ellas, día y noche, les genera una reparación afectiva mientras que comprender el peso del injusto contexto social, las desculpabiliza.

Dice Elvira:

> Teníamos que luchar contra eso, de que pues ¡caramba!, tú no lo buscaste, las condiciones se dieron y estás aquí, pues lucha por mejores condiciones y no te sientas mal, ¿por qué? Inclusive había quienes decían, "pues yo ¿cómo voy a meterme a una iglesia?". O "yo ¿cómo voy a estar con toda la gente si yo no me siento digna en lo que hago?". Sí fue mucho trabajo, el estar y decirles que no, tanto valían ellas, como cualquier persona. Independientemente de a lo que cada quien se dedicara, cada quien tenía su lugar y que pues ellas no tenían por qué sentirse mal ni sucias como mujeres (Madrid Romero, 2016).

En los relatos de las trabajadoras la vergüenza aparece recurrentemente, y hay ocasiones en que llegan a somatizar la metáfora de la suciedad. Tal fue el caso de la hoy activista Patricia Mérida, que relata lo que le pasó cuando se inició en el trabajo sexual:

> Empecé muy chiquita (a los dieciséis años) y cuando me sucedió esto sería como a los veinte años. Yo empecé a rascarme todo mi cuerpo con jabón, zacate, quería yo, según limpiar, limpiarme el asco, pero pues no, no. Así me sucedía, que yo me sentía sucia, mal, pues por haber terminado ahí. Pero ya con el tiempo fui comprendiendo que pues no, Brigada Callejera nos enseñó pues que no, que ser trabajadora sexual es tan honesto, tan digno y que pues por la necesidad, la necesidad es la que más nada te orilla (Mérida, 2016).

Con la génesis del sentimiento de vergüenza se da a menudo una degradación social, y las reacciones defensivas incluyen el abuso del alcohol y la droga. Patricia Mérida no fue la excepción:

> La gente pasa, y te juzga, pero no sabe realmente ver lo que hay detrás de las esquinas. De que yo empecé a relacionarme con Brigada Callejera ahí mi

---

tación sobre "los derechos humanos al trabajo y a la igualdad contemplados en artículos 5º y 1º de la Constitución" y subrayó la importancia de respetar la libre elección de su trabajo, pues no hacerlo "Es inconstitucional". Por eso concluyó que sí procedía expedirles la licencia y darles la credencial solicitada. Una relación de los hechos se encuentra en Madrid *et al.* (2014).

> mente empezó a desarrollar y a comprender y darme cuenta realmente por qué somos trabajadoras sexuales. Se me quitó la vergüenza porque ahí me enseñaron que como mujer valgo mucho, valgo igual que todas las mujeres, y ahí comprendí que lo que yo estaba haciendo no era no era malo, era una necesidad. Yo empecé a drogarme a los 18, pero con Brigada dejé la droga y dejé el alcohol. Yo no sé cómo pagarles, ni con mi vida termino de pagarles. Brigada me apoyó para que estudiara. Empecé a perder la vergüenza, a sentir que valía mucho, que la vida es difícil pero no imposible (Mérida 2016).

La labor de Brigada Callejera va más allá de una mera politización para que reconozcan el carácter laboral del trabajo sexual, su intervención es integral: lo político va de la mano de lo emocional. La forma en que trabaja Brigada Callejera es la de un acompañamiento que no conoce horarios ni límites. Rosa Icela Madrid, fundadora de Brigada Callejera, habla de la división interna del trabajo en la organización y señala que

> Elvira es la apapachadora, la psicóloga; Elvira es la contenedora, es la confidente, la solidaria, la cómplice, porque sabe cómo tratarlas. Es la que aguanta, está al pie del cañón. Ella les dice las cosas rudas, pero les llega. Cuando tú les dices, sienten que las estás regañando, y ella se los dice, incluso más duro, pero con risas, con "no chingues", y las impacta y les penetra (Madrid, 2016).

Y aunque Elvira, a la que muchas trabajadoras llaman *Mamá*, es quien las lleva de la mano, todos los integrantes de Brigada apoyan; y las compañeras advierten que existe una organización con un trabajo colectivo. Rosa Icela subraya:

> A Elvira le ha tocado el apapacho, pero finalmente en los talleres, mucho, mucho se ha trabajado la autoestima. Todas han pasado por un proceso de autoestima y de conocer sus derechos. Y eso junto con el apapacho emocional, ha sido un cien por ciento. No puede haber un proceso político sin una valoración personal. Y eso es lo que ha dado el éxito del programa de que muchas hoy sean lo que son (Madrid, 2016).

Ahora ¿cómo hace Brigada que esa experiencia, que aparentemente siempre se construye subjetivamente como responsabilidad individual, tome un estatuto social y se vuelva parte de una reflexión política que analiza cómo funciona el mundo, la economía, el mercado?: con un dispositivo similar al pequeño grupo de autoconciencia feminista que favorece la comunicación. Así, además de "nos encontramos para autoayudarnos", otorga un sentido político a la transformación. No obstante, la experiencia individual se expresa de maneras particulares, también es un hecho que diversas trayectorias comparten vivencias similares. Brigada lee en otra clave las experiencias dolorosas y traumáticas y su perspectiva interpretativa vuelve política

una vivencia que ellas suelen reducir a su propia voluntad. Si las trabajadoras sólo se juntaran para contarse cómo sufren o lo mal que les va, no habría movilización política. Brigada quiere que las trabajadoras aprendan a pensar y a comprender cómo se crea el estigma y cómo funciona la injusticia social. Para producir y alimentar su resistencia les dicen a las trabajadoras: "Tomen la palabra. Hablen. Pero también reflexionen. Piensen. Escriban". Y Brigada les proporciona las herramientas conceptuales para pensar de otra manera, así como los medios y el espacio para hacerlo. Ese es el sentido del Taller de Periodismo "Aquiles Baeza", donde redactan sus historias en la *prostitución*.

Pero además del proceso de deconstruir la *violencia simbólica,* Brigada les plantea que necesitan encontrarse con quienes —aun con diferencias— transitan por experiencias comunes. Resulta terapéutico comprender muchos problemas como resultado de las relaciones de poder, y para eso es necesario sobrepasar la experiencia personal y entender que su dolor lo viven otras personas. Así se accede a otro nivel de reflexión y de compromiso. Porque Elvira Madrid afirma que de toda esa conjunción de autoestima, apoyo, politización, formación y apapacho, el disparador del proceso es el compromiso.

> Porque ellas veían, y ven, que nos damos unas chingas, de día y de noche, mentándoles su madre a quien tengamos que mentársela, haciendo valer sus derechos, poniendo denuncias y haciendo posible lo que es imposible para ellas. Yo creo que algo que a ellas nunca se les olvida es todo el coraje y todo el trabajo que hemos venido realizando (Madrid Romero, 2016).

Y desde ese compromiso radical y absoluto, después Brigada puede exigir que ellas se comprometan. Elvira explica:

> Cuando ellas empiezan a ser promotoras, el compromiso es "si tú puedes dar media hora, es media hora, pero esa media hora es de calidad en cuanto a tus compañeras, el tiempo y el compromiso. Si tú vas a estar todo el día, es todo el día, independientemente de si te putean y si te dicen, y si te agarran". Esa es la vara. Yo también creo que eso las ha comprometido mucho: que sienten que hay que hacer más por las demás compañeras (Madrid Romero, 2016).

Rosa Icela acota que el cambio inicia "Cuando ellas empiezan a oír algo distinto". Esto les sucedió con el zapatismo, que les provocó un impacto transformador.

> A muchas les quedó claro al cien por ciento cuando empezaron a participar en la Otra Campaña del EZLN. La Otra Campaña fue un proceso importante para la Red Mexicana de Trabajo Sexual porque ellas pudieron acudir a varios lugares, comunidades indígenas, colonias, barrios, con chavos banda

> y escuchar sus historias, ¡las mismas que ellas habían vivido! Y ellas sin saberlo habían pasado por un proceso anterior de injusticia, de desigualdad, de discriminación, de despojo, muchas sí, de despojo, y cuando ellas escuchan eso, se les abrieron los ojos y dijeron: "Sí es cierto, no nada más en el trabajo sexual existe la injusticia", porque todas empezaron a conocer otras historias de vida (Madrid, 2016).

Rosa Icela se maravilla ante los avances que han hecho las personas que están en el trabajo sexual y concluye diciendo:

> Son guerreras y guerreros. Es gente que no se ha doblegado, gente que ha aprendido a sobrevivir, en condiciones muy adversas, incluso muchas de discriminación y de golpes. Cuando uno las escucha, uno piensa que muchas nos quebraríamos en el proceso y cómo es posible que todavía tengan ganas de reír, de disfrutar la vida (Madrid, 2016).

Hoy Patricia Mérida tiene 49 años. Está casada con un cliente que se enamoró de ella. Ya no trabaja de *prostituta* y acaba de terminar un curso de computación que le financió Brigada Callejera. Mérida, como le dicen todos, asiste a las reuniones de Brigada cada vez que puede, y apoya en todo lo que se ofrece. El dispositivo afectivo de Brigada Callejera ha tenido eficacia, y la vergüenza por su supuesta suciedad se transformó en solidaridad con la causa. Lo que Brigada Callejera ha logrado con Mérida —y ciertamente con muchas otras— fue más allá de alimentar su autoestima: consistió en devolverle la dignidad y potenciar el orgullo de participar en una lucha política compartida con otros sectores sociales. Justamente De Gaulejac dice que "El orgullo es el medio para restaurar el Yo, reencontrar una dignidad perdida" (2008: 358). Además, este autor cita a Genet: "Tener conciencia de lo que se es, tanta conciencia destruye la vergüenza y otorga un sentimiento de orgullo" (2008: 359).

4. La potencia de la afectividad

La vertiente del *giro afectivo* propone que no hay que comprender las emociones solamente como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública (Ahmed, 2004). El trabajo de Brigada Callejera es un paradigma donde las emociones compartidas en contextos privados, circulan en una economía afectiva que tiene resonancias públicas. Al referirse a la circulación de lo privado en la producción de la política, Lauren Berlant (2011) encuentra en ciertos afectos una suerte de operación ideológica tendente a refrendar la desigualdad. Por eso Berlant subraya que los sentimientos son claves en el momento de evaluar la política, y señala que, así como en algunos casos pueden ser elementos transfor-

madores, en otros no hacen más que refrendar el *statu quo.* De ahí que esta autora proponga que las emociones deben ser estudiadas cuidadosamente desde un punto de vista crítico atendiendo a la posibilidad de que algunas de ellas sean conservadoras y otras progresistas. Según Rosario Esteinou (2017), las emociones en sí mismas no son ni conservadoras ni progresistas; hay que analizar los valores que sustentan. Así pues, desde el enfoque de Berlant, sería un error interpretar a la vergüenza como una emoción *conservadora* y a la indignación como *progresista*.[27]

El *giro afectivo* habla de que los afectos son en sí mismos actos capaces de alterar la esfera pública con su irrupción, como lo lograron las trabajadoras sexuales independientes al luchar —y conseguir— la licencia de trabajador no asalariado que otorga el Gobierno de la Ciudad de México (CDMX). Cuando Ahmed (2004) habla de “la política cultural de las emociones” alude a la forma en que éstas se reproducen y circulan, o sea, habla de una economía de los afectos y de la importancia de comprender la economía emocional que las sostiene. Según esta autora, la cultura y las emociones se afectan recíprocamente y al configurar relaciones de mutua influencia, troquelan a las personas y modelan a la sociedad. Desde su punto de vista, en las condiciones estructurales de desigualdad se encuentran emociones como el miedo, el odio y la vergüenza, que son expresiones emocionales de un mundo injusto y desigual. En tal perspectiva, la vergüenza funciona para sostener la posición subordinada de las trabajadoras sexuales, y para que siga existiendo la injusticia de que el estigma recaiga solamente en ellas. Esto es precisamente lo que he denominado la “marca del género” en el comercio sexual y que alude a que únicamente las mujeres son víctimas de *violencia simbólica*, pues incluso los hombres que se dedican al trabajo sexual y que muchas veces ocupan una posición femenina, no viven ese tipo de internalización negativa sobre el ejercicio de su sexualidad (Lamas, 2003).

Ahmed dice que algunas formas de violencia, efecto de normas sociales que están ocultas a la vista, no se presentan como violencia (2015: 291). Ese es justamente el caso del estigma, una forma de violencia sostenida por la doble moral que produce vergüenza individual y aumenta la desigualdad social. Debido al estigma, pocas trabajadoras dan la cara y exigen el trato de trabajadoras. Ahmed lo desarrolla claramente: emociones como el miedo y la vergüenza refuerzan públicamente los caminos argumentativos de la discriminación y el rechazo, y se transforman en excusas emocionales para evitar asumir responsabilidades colectivas. Esto sería como pensar: “Si siento rechazo o desprecio por una *puta*, es porque le gusta el dinero, porque no tiene decencia, porque es una mala mujer o una degenerada”. La reproducción social de ciertas emociones —como el rechazo o el desprecio— hace que las trabajadoras

[27] Por ejemplo, no se puede calificar la “indignación” de los grupos conservadores ante la *prostitución* como “progresista” o la vergüenza de un funcionario público ante la corrupción como “conservadora”.

se sientan culpables o pecadoras en lugar de sentirse víctimas del sistema y su doble moral. "Si siento vergüenza por ser trabajadora sexual es porque la culpa de ser *puta* es mía, porque me gusta el dinero, porque soy una mala mujer o una degenerada." Y, como señala Ahmed, la ausencia de comprensión social lleva a que los afectos negativos se entiendan como intrínsecos a los sujetos que carecen de algo (2015: 322).

El trabajo político de Brigada Callejera, además de un posicionamiento ético-político, conlleva un trato amoroso que ha logrado descolocar la vergüenza e introducir sentimientos de valía personal, y también de indignación y responsabilidad social. En el circuito afectivo que establece Brigada Callejera las emociones circulan entre muchas personas. Ahora bien, Brigada no se conforma con el acompañamiento emocional, por muy importante que éste sea. Si un primer paso es escucharlas y apapacharlas, el segundo paso es que ellas escuchen a quienes tienen al lado. Elvira dice:

> Les hemos enseñado algo valioso, ver por tus compañeras pero voltear a ver a quien nadie está atendiendo, los que están en la calle, los que tienen problemas, a los que nadie pela, a los jóvenes también. Y como ellas, muchas de ellas también sufrieron esa parte. Cada una ha escogido, aparte de la lucha del trabajo sexual, otra lucha. Y eso de estar conectadas en otros movimientos sociales se dan cuenta de que no son las únicas jodidas, aunque sí son de las más jodidas y de las que nadie quiere hablar (Madrid Romero, 2016).

Así, cuando ya pueden comprometerse es el momento en que pasan a ser cuadros políticos que van a colaborar con un proceso de denuncia de la desigualdad, y de lucha por otra vida. La vergüenza funciona para legitimar la doble moral, pero cuando lo que constituye un factor determinante para producirla se quiebra y en su lugar surge una motivación para la lucha, ocurre una recursividad entre la subjetividad, la acción social y la vida cotidiana. Por eso Elvira asegura:

> El momento en que dejan de sentirse putas y empiezan a sentirse trabajadoras sexuales es ¡Wow! el momento en que se logró lo que queríamos. Se logró, y ellas, de sentirse mal, pasan a defender su trabajo, a ser autónomas y a rebasar a los maestros (Madrid Romero, 2016).

Jaime Montejo, también fundador de Brigada, dice "Cuando dejan de tenerse lástima a sí mismas, ya dieron el brinco" (Montejo, 2016).

Ahmed destaca el vínculo entre emoción y acción, y habla de las emociones como acción. No resulta fácil precisar las motivaciones profundas de los activistas (Ahmed señala que eso sería reduccionista) pero resulta fácil detectar ciertos encadenamientos afectivos. Las emociones de los fundadores de Brigada, en especial la indignación ante la injusticia y el sufrimiento, los han llevado a actuar; y la forma de hacerlo, además de su enérgico compromiso político, ha sido a través de sus sen-

timientos y emociones. Y al tratar a las trabajadoras como iguales, han producido un efecto legitimador y empoderante en quienes se sentían avergonzadas de ser *putas* y fueron respetadas y apapachadas, pero a quienes también se les exigió un compromiso. Siguiendo a Ahmed, ante una tradición cultural en la que el comercio sexual se desarrolla dentro de una economía afectiva en donde privan emociones como el autodesprecio y la vergüenza, la intervención política de Brigada Callejera, preñada de emociones de indignación y de afecto, interrumpe el circuito de la vergüenza. Estas emociones de los integrantes de Brigada Callejera, permiten a las trabajadoras sexuales visualizarse desde una perspectiva que desarticula la vergüenza de sus conductas y las sitúa en lo verdaderamente vergonzoso: la injusticia social y la discriminación laboral.

5. A guisa de conclusión

Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid, creadores y sostén de Brigada Callejera, encarnan el poder de la indignación y el amor, y son ejemplo vivo de que las intervenciones políticas ante la injusticia, cuando se acompañan de afecto, logran una transformación personal y política. El trabajo de Brigada Callejera parte de una ética que, siguiendo a Sartre, asume su responsabilidad frente a "una realidad humana en situación" (2013: 840). Conceptualizar el trabajo sexual como esa "realidad humana en situación" conduce a revisar ciertas emociones negativas, producidas culturalmente por el estigma. Es obvio que por decreto no puede acabarse con la separación ideológica entre las mujeres *decentes* y las *putas*, pero hay que empezar a deconstruir el estigma. Si bien las trabajadoras manifiestan explícitamente que ese trabajo es el más flexible y mejor pagado que pueden conseguir, solamente las politizadas tienen claro que el suyo no es un problema individual sino una respuesta a la precariedad laboral y a la mezquindad de los salarios en nuestro sistema socio-económico. Y aunque todavía grandes zonas de nuestro país se rigen con esquemas absolutamente tradicionalistas, con altas cuotas de estigma y de extorsión que generan marginación y sufrimiento, miles de mujeres *aguantan* esta situación por el hecho incontrovertible de que el trabajo sexual es la mejor ocupación que pueden conseguir, con horarios flexibles y una entrada de dinero superior a la que, dada su preparación, podrían conseguir en el mercado laboral.

Mientras se consolida la transformación de las mentalidades en materia de costumbres sexuales, cambio que ya está en marcha, el tema del comercio sexual destaca como la punta de un iceberg. Abajo se encuentra el contrato simbólico entre los sexos, con todas sus ramificaciones políticas y económicas, que otorgan a las mujeres su calidad de subordinadas en el contrato social vigente. Así, una reflexión sobre la *prostitución* muestra la trama de los elementos socioeconómicos/simbólicos en juego y pone en evidencia no sólo la valoración desigual de la sexualidad femenina

comparada con la masculina, sino lo que Duncan Kennedy (1992) plantea como "la erotización de la dominación". Este fenómeno no sólo alude a la situación de las trabajadoras sexuales, sino también de la mayoría de las mujeres.

En el trabajo sexual confluyen y se cruzan vivencias paradójicas sobre la feminidad, el placer y la transgresión, que no he abordado en estas páginas. Además de lo fundamental que resulta el pensamiento de Freud para comprender la elección de objeto erótico,[28] existe una interpretación psicoanalítica dedicada a cuestionar las razones por las cuales otras mujeres, en la misma situación económica, no recurren al trabajo sexual. Los deseos inconscientes, las pulsiones eróticas y los traumas infantiles complementan la justificación económica de la elección del trabajo sexual. La complejidad psíquica del goce,[29] tanto de las mujeres como de los hombres, también acompaña e impulsa la demanda y la oferta de comercio sexual. Además, las dificultades sexuales y de relación, junto con la existencia de deseos inconfesados, discapacidades físicas y necesidades psíquicas, alimentan una demanda que alude ese residuo insublimable y aculturizable de la pulsión. Todo ello explica en gran parte la persistencia del comercio sexual.

Deconstruir la discriminación inherente al estigma de *puta* supone una transformación cultural de gran alcance, que va en la dirección señalada por Bourdieu (1997) al afirmar que el sentido de las intervenciones simbólicas es la modificación del orden simbólico. Resignificar como trabajadora lo que constituye un factor de vergüenza —*ser puta*— es una de las transformaciones políticas que impulsa Brigada Callejera, y que impactan la subjetividad, entendida como la personalidad individual y sus procesos psíquicos pero también como un conjunto de pautas socioculturales. La compraventa de servicios sexuales, que se potencia con cambios demográficos y económicos, está imbricada en la subjetividad. Aquí se ve claramente el vínculo que Norbert Lechner detectó entre la sociabilidad cotidiana, los arreglos afectivos y la política (1986; 1988; 2006). Al analizar la subjetividad en relación con la esfera pública, este sociólogo germano-chileno planteó que la subjetividad es la que ofrece las motivaciones que alimentan lo que denominó "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" (1986). Esa dimensión subjetiva de la política, que Lechner analiza para concluir que los sentimientos no son un asunto encerrado en el

---

[28] A lo largo de su obra Freud reflexiona sobre las vicisitudes de las relaciones amorosas y/o sexuales entre hombres y mujeres, y alude directamente a la *prostitución* en tres ensayos denominados sus "Aportaciones a la psicología de la vida erótica" (en la traducción de López Ballesteros) o "Contribuciones a la psicología del amor" (en la traducción de Etcheverry). Estos ensayos resultan especialmente útiles para esclarecer la demanda masculina. Véase Freud (1910), (1912) y (1917).

[29] El concepto psicoanalítico de *goce* ofrece un campo fértil de interpretación, pues permite considerar plausible que las personas gocen psíquicamente, aunque no tengan placer sexual. Sobre lo complejo del goce véase Braunstein (1990). Para una interpretación psicoanalítica clásica véase Welldon (1993).

ámbito personal (2006: 475), resulta explícita en el lema del feminismo "lo personal es político". Con su trabajo comprometido y radical, Brigada Callejera hace patente no sólo la politicidad de lo personal, sino que muestra el poder de las emociones, capaces de transformar las vidas de mujeres consideradas abyectas al convertirlas en activistas comprometidas. Y su labor representa un avance democrático sustentado en lo que Lechner califica de procesos de individuación subjetiva.

Referencias

Ahmed, Eliza, Nathan Harris, John Braithwaite y Valerie Braithwaite. 2001. *Shame Management through Reintegration,* Cambridge University Press, Cambridge.

Ahmed, Sarah. 2004. *The Cultural Politics of Emotion,* Routledge, London. Hay traducción de Olivares Mansuy, Cecilia, *La política cultural de las emociones,* 2015, UNAM, México.

Atondo, Ana María. 1992. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial,* INAH, México.

Bailón Vásquez, Fabiola. 2008. "Las garantías individuales frente a los derechos sociales: una discusión porfiriana en torno a la prostitución", en Tuñón, Julia (coord.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México,* El Colegio de México, México, pp. 327-375.

Bendelow, Gillian y Simon J. Williams (eds.).1998. *Emotions in Social Life. Critical themes and contemporary* issues, Routledge, London.

Benedict, Ruth. 1978. *El crisantemo y la espada,* Alianza Editorial, Madrid.

Berlant, Lauren. 2011. *El corazón de una nación* (trad. Schussheim, Victoria), Fondo de Cultura Económica, México.

Besserer Alatorre, Federico. 2014. "Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos", *Nueva Antropología,* Vol. XXVII, núm. 81, julio-diciembre, pp. 55-76.

Biddle, Jennifer. 2009. "Shame", en Harding, Jennifer y E. Deidre Pribram (edits.), *Emotions. A cultural studies reader,* Routledge, New York, pp. 113-125.

Bourdieu, Pierre. 1968. "El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia", en Peristiany, J.G. (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea,* Ed. Labor, Madrid, pp. 175-224

————. 1997. *Meditaciones pascalianas,* Anagrama, Barcelona.

————.2000. *La dominación masculina,* Anagrama, Barcelona.

Braithwaite, John. 1989. *Crime, shame and reintegration,* Cambridge University Press, Cambridge.

Braunstein, Néstor. 1990. *Goce,* Siglo Veintiuno Editores, México.

Broucek, Francis. 1991. *Shame and self*, The Guilford Press, New York.

Edith Calderón Rivera. 2012. *La afectividad en antropología. Una estructura ausente,* Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS/UAM-Iztapalapa, México.

Caro Baroja, Julio. 1968. "Honor y vergüenza", en Peristiany, J. G. (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Ed. Labor, Madrid, pp. 77-126.

Dávalos López, Enrique. 2002. "Templanza y carnalidad en el México prehispánico", Documento de trabajo Número 10, Programa Salud Reproductiva y sociedad. México: El Colegio de México.

De Gaulejac, Vincent. 2008. *Las Fuentes de la vergüenza*, Mármol-Izquierdo Editores, Buenos Aires.

Elías, Norbert. 2012. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Enríquez Rosas, Rocío y Oliva López Sánchez (coords.). 2014. *Las emociones como dispositivos para la comprehensión del mundo social.* México: ITESO y UNAM-FES Iztacala.

Esteinou, Rosario. 2017. Comunicación personal.

Fondevila, Gustavo. 2009. "Ambigüedad social y moral pública en las decisiones judiciales", *Revista La ventana,* Vol. 4, núm. 30, Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 46-86.

Fried Schnitman, Dora. 1994. "Ciencia, cultura y subjetividad" en Schitman, Dora (comp.), *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad,* Paidós, Buenos Aires, pp. 15-34.

Freud, Sigmund. 1910. "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. Contribuciones a la psicología del amor I" en Freud, S., *Obras completas*, Tomo XI, Amorrortu editores, Buenos Aires 1983, pp. 155-168.

————. 1912. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología del amor II" en Freud, S., *Obras completas*. Tomo XI, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1983, pp. 169-183.

————. 1917. "El tabú de la virginidad. Contribuciones a la psicología del amor III", en Freud, S., *Obras completas*. Tomo XI, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1983, pp. 185-203.

Giddens, Anthony. 1992. *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford University Press, California.

Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth (eds.). 2010.*The affect theory reader,* Duke University Press, Durham, NY.

Goffman, Erving. 1980. *Estigma,* Amorrortu, Buenos Aires.

Kemper, Theodore D. (ed.) 1990. *Research agendas in the sociology of emotions,* State University of New York, New York.

Kennedy, Duncan. 1992. "Sexual Abuse, Sexy Dressing and the Eroticization of Domination", *New England Law Review,* núm. 26, pp. 1309-1399. Hay traducción al español: *Abuso sexual y vestimenta sexy,* 2016, Siglo Veintiuno Editores, México.

Kumar, A., L. Hessini y E. M. H. Mitchell. 2009. "Conceptualising abortion stigma", *Culture, Health & Sexuality,* Vol. 11, núm. 6, pp. 625-639.

Lagarde, Marcela. 1990. *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas,* Coordinación General de Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

Lamas, Marta. 1996a. "Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política", *Revista Estudios Sociológicos* de El Colegio de México, Vol. XIV, núm. 40, enero-abril, pp. 33-52.

————**.**1996b. "Violencia simbólica, mujeres y prostitución", en Tejera, **Héctor (ed.),** *Antropología política,* INAH, México, pp. 391-408.

————**.** 2003. *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*, Tesis de Maestría en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

————**.** 2007. "Las *putas honestas*, ayer y hoy", en Lamas, Marta (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 312-346.

————. 2015. "Las putas honestas de la Ciudad de México", en Daich, Deborah y Mariana Sirimarco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución,* Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 13-35.

————. 2016. "Trabajadoras sexuales callejeras construyen ciudadanía", en Álvarez Enríquez, Lucía (coord.), *Ciudadanía y nuevos actores en grandes ciudades,* CEICH-UNAM y Juan Pablos Editores, México, pp. 313-331.

————. 2017 *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*, Océano, México.

Lechner, Norbert. 1986. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI de España Editores, Madrid.
————. 1988. *Los patios interiores de la democracia,* Fondo de Cultura Económica, México.
————. 2006. "Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política", en *Obras escogidas 1*, LOM Ediciones, Chile, pp. 475-481.
León Portilla, Miguel. 1964. "La alegradora de los tiempos prehispánicos", traducción del náhuatl. *Cuadernos del Viento*, núm. 45-46, julio-agosto, p. 708.
López Austin, Alfredo.1998. Comunicación personal.
Lutz, Catherine y Geoffrey M. White1986. "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, núm. 15, pp. 405-436.
Lutz, Catherine. 2012. "Prólogo", en Calderón Rivera, Edith, *La afectividad en antropología. Una estructura ausente,* Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, México, pp. 15-17.
Madrid Romero, Elvira, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid. 2014. "Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales", *Debate Feminista,* núm. 50, octubre, pp. 137-159.
Madrid Romero, Elvira. 2016. Entrevista del 5 de agosto de 2016.
Madrid, Rosa Icela. 2016. Entrevista del 5 de agosto de 2016.0Mérida, Patricia. 2016. Entrevista del 18 de julio de 2016.
Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Ed. Porrúa.
Montejo, Jaime. 2016. Entrevista del 5 de agosto de 2016.
Moreno de los Arcos, Roberto. 1966. "Las ahuianime", en *Historia Nueva*, Publicación del Centro Mexicano de Estudios Históricos, A.C., núm. 1, noviembre, pp. 13-31.
Muriel, Josefina. 1974. *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispan*a, UNAM, México.
Núñez, Fernanda. 1996. "El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX", Tesis de Maestría en Historia. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
Nussbaum, Martha. 1999. "Whether from reason or prejudice. Taking money for bodily services", en *Sex and Social Justice,* Oxford University Press, Oxford, pp. 276-298.
————. 2006. *El ocultamiento de lo humano*, Buenos Aires: Katz, Buenos Aires.
Peristiany, J.G.1968. *El concepto de honor en la sociedad mediterránea,* Ed. Labor, Madrid.
Pitt-Rivers, Julian. 1968. "Honor y categoría social", en Peristiany, J.G. (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Ed. Labor, Madrid, pp. 21-75.
Posner, Eric A. 2000. *Law and Social Norms,* Harvard University Press, Cambridge.
Sartre, Jean Paul. (1943) 2013.*El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires.
Scheler, Max. 2004. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza,* Ediciones Sígueme, Salamanca.
Ticineto Clough, Patricia (ed.). 2007. *The affective turn*, Duke University Press, London and Durham.
Tiedens, Larissa Z. y Colin Wayne Leach. 2001. *The social life of emotions* (social interaction), Cambridge University Press, Cambridge.
Welldon, E. 1993. *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad,* Siglo XXI de España Editores, Madrid.